

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

УДК 1(091)

САМОИДЕНТИЧНОСТЬ ЛИЧНОСТИ И ПРАКТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС В ФИЛОСОФИИ П. РИКЁРА

Б.Л. Губман, К.В. Ануфриева

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет, г. Тверь

Рассматривается интерпретация становления личностной самоидентичности в поле практического дискурса, предложенная П. Рикёром на завершающем этапе формирования его герменевтического учения. Продолжая анализ конституирования личностного «Я», первоначально осуществленный им на базе применения средств логики, лингвистики, семиотики и теории повествования, Рикёр показывает значимость в этом процессе интересующих связей, фиксируемых в поле практического дискурса. Этическое, моральное и политическое измерения «Я» личности справедливо представлены им как составляющие сложный ансамбль, изучение которого предполагает синтетическую мобилизацию средств континентальной европейской и англо-американской философии.

Ключевые слова: *практический дискурс, личность, самоидентичность, практическая мудрость, этика, мораль, политика, справедливость, политический дискурс, континентальная европейская философия, англо-американская философия.*

Тема конституирования личностной самоидентичности в поле практического дискурса – одна из основополагающих в творчестве П. Рикёра. Его размышления о тождественности и самости личности на протяжении всей его философской карьеры так или иначе базировались на предпосылке признания ее бытия в контексте многообразия социальных практик, имеющих интересующую значимые ценностные и деонтологические основания. При этом, однако, подмечая проблемное единство ценностно-этической и морально-нормативной составляющих, присутствующих в процессе обретения самоидентичности «Я» личности, французский теоретик рисовал ее как постоянно вовлеченную во вызывающую к ответственному рефлексивному решению и полную трагизма ситуацию практического выбора. Именно это обстоятельство, предполагающее единение универсально значимых ценностных и нормативных начал организации человеческой жизни с ее уникально-ситуативным содержанием, проблематизирует задачу обретения личностной самоидентичности в потоке времени. В процессе эволюции феноменологической герменевтики Рикёра от стадии анализа философии воли к рассмотрению конфликта интерпретаций и дискурсивных стратегий, запечатлевающих человеческое существование во времени, отчетливо просматривается единая персоналистически окрашенная линия теоретизирования, предполагающая союз глобально-философской трагической и практиче-

ской мудрости (см.: [4, с. 273–287]). Попытаемся рассмотреть специфические черты подхода и отличительные черты синтеза западноевропейской континентальной и англо-американской философских традиций, предложенного Рикёром при истолковании проблемы роли практического дискурса в формировании самоидентичности личности, уделяя преимущественное внимание идеям, сложившимся на позднем этапе его творчества, резюмирующем предшествующие мировоззренческие искания.

Этический и моральный дискурсы как поле формирования самоидентичности «Я»

Рассуждая о тождественности и самости личности, Рикёр в целом опирается на экзистенциальную перспективу видения свободного самосозидания субъекта во времени, принимаемую им в варианте, предложенном М. Хайдеггером¹. Однако избирая подобный путь интерпретации самоконструирования образа «Я», он полагает необходимым показать всю сложность этого процесса как связанного с различными способами дискурсивного самоописания субъекта, его тождественности и самости. Переход к практической дискурсивности, представленной в поле интересубъективного взаимодействия, осуществляется им отнюдь не сразу, ибо первоначально феноменологически-герменевтическая стратегия анализа создающего себя, ориентированного волевым импульсом «Я», предполагает обращение к ресурсам, предоставляемым логикой, лингво-семиотической методологической платформой, теорией наррации – повествования. Рикёр последовательно демонстрирует возможности семантики и прагматики в фиксации личностного «Я», его самораскрытия в речевых актах, поступках, ведущих к взаимодействию с другими людьми и предметно-вещными реалиями, когда намечается отчетливое различие субъективной мотивации поступка и эмпирически фиксируемых актов деятельного плана. Вслед за тем им создается платформа анализа способа рассказа о себе, предполагающего единство полюсов тождественности и самости в осуществляемом от первого лица повествовании об обозримой из точки настоящего целостности пройденного во времени жизни пути. Разумеется, при этом подразумевается, что повествующий о себе индивид не одинок, связан с другими людьми, а индивидуальная история жизни вплетена в горизонт коллективной истории, неотрывна от опыта ее переживания (см.: [15]). Однако тема роли практического дискурса в формировании самоидентификации «Я» возни-

¹ «Мы обязаны Хайдеггеру тремя удивительными открытиями. Сообразно с первым, вопрос времени как целостности вовлечен нуждающимся в разъяснении способом в фундаментальную структуру Заботы. В соответствии со вторым, единство трех измерений времени - будущего, прошедшего и настоящего - экстатическая целостность, где экстерииоризация экстазисов исходит из самой их взаимообусловленности. Наконец, развертывание этого экстатического единства открывает, в свою очередь, устройство, о котором можно говорить как о приводимом в движение временем, иерархизацию уровней временности, которая предполагает различное обозначение временности, историчности и внутренней временности» [22, р. 95].

кает в его антропологических построениях только после осуществления охарактеризованных выше аналитических шагов. Рассмотрение вовлеченности человека в отношения с другими людьми, многообразные социальные практики возникает на финальной стадии его размышлений о способах достижения самотождественности личности. В свете избираемой стратегии герменевтики «Я» на этом этапе особое внимание уделяется им этическому, моральному и политическому дискурсам, в поле которых оформляется личностная самотождественность.

Устойчивая персоналистическая доминанта Рикёра, прослеживающаяся в его штудиях, связанных с интерпретацией проблемы самоидентичности личности, проявляется в единстве с масштабным синтезом идей западноевропейской континентальной и англо-американской философии. Его произведения отмечены влиянием Платона, Аристотеля, Августина, И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля, Ф.-П.-Г. Мен де Бирана, Ф. Равессона, Ж. Набера, Ф. Ницше, А. Бергсона, Э. Гуссерля, М. Вебера, З. Фрейда, Г. Марселя, К. Ясперса, М. Хайдеггера, Х.-Г. Гадамера, Э. Левинаса, Ю. Хабермаса, К.-О. Апеля и других авторов, выражавших дух континентальной европейской традиции (см.: [2, с. 76–94]). При аналитике «Я» и актов его деятельности в ракурсе семантики и прагматики Рикёр активно опирается на сочинения Л. Витгенштейна, Г. Райла, Д. Остина, П. Стросона, Д. Серля, А. Данто и других видных представителей англо-американской аналитической философии (см.: [6]). Обращение к проблеме роли практической дискурсивности в формировании личностной самотождественности стимулирует его интерес к творчеству Х. Арендт, Д. Ролза, А. Макинтайра, Ч. Тейлора, М. Сэндела, М. Уолзера и других американских теоретиков. На базе синтеза западноевропейской континентальной и англо-американской философских традиций Рикёру удастся создать весьма гибкий инструментарий рассмотрения становления личностной самотождественности. Это обстоятельство отчетливо обнаруживается в его трехтомном произведении «Время и рассказ», в книгах «Я-сам как другой», «История, Память, Забвение», «Справедливое» и других его поздних произведениях.

Общественная жизнь входит во внутренний мир «Я», по Рикёру, через интериоризацию наличных социальных практик и институтов, неотрывных от их ценностных и нормативных оснований. Рикёр полагает, что «лишь человек обладает миром, а не только ситуацией» [19, р. 201]. При этом, он проводит оппозицию между сферами этики и морали, заключая о примате первой из них в общественной жизни и одновременно настаивая на необходимости осознания их неразрывной взаимосвязи. «В различении между целью и нормой мы без труда узнаем аристотелевское наследие, где этическое характеризуется телеологической перспективой, и наследие кантовское, где мораль определяется характером обязательности и нормы, а следовательно, деонтологической точкой зрения». Отдавая пальму первенства аристотелевской традиции истолкования роли этических начал в жизни человека и сообщества людей, Рикёр одновременно не отказывается от признания значимости кантовского деонтологического подхода к этому кругу вопросов. Выражая уверенность, что мораль создает возможность для ог-

раниченного, хотя и правомерного осуществления этической цели, он утверждает включенность морали в этику [11, с. 205]. Общетеоретическая постановка вопроса о возможности синтеза аксиологической и деонтологической, этической и моральной перспектив имеет в философии Рикёра далеко идущие следствия в плане его дальнейших рассуждений о самоидентификации «Я» в поле политики. Все дело в том, что симпатии Рикёра в области философии политики склоняются к своеобразному варианту синтеза коммунитаристской и либеральной установок, предполагающему в теоретическом ракурсе как раз отстаиваемую им платформу единения аксиолого-этического и деонтологически-морального подходов.

Этические устремления «Я» в процессе рефлексивного конституирования его личностного начала в пространстве общественных практик подразумевают, согласно Рикёру, «цель “благой жизни” с другим и для другого в справедливых институтах». В понимании Рикёра, «намерение вести благую жизнь не может избавить от необходимости считаться с императивностью должностования, проявляющегося либо в негативной форме в виде запрета, либо в позитивной форме в виде обязательства» [9, с. 39]. Сформулировав таким образом этическую программу самосозидания «Я», он подчеркивает, что ее общий абрис возникает в трудах Аристотеля, хотя и нуждается в современных условиях в новом прочтении. Действительно, этика Стагирита призывает к устройению «благой жизни» вместе с другими, культивации добродетелей, ведет к осознанию значимости справедливых начал общественного устройства. Именно эти черты аристотелевской социально-политической мысли высоко оценивал А. Макинтайр, чьи идеи встречают одобрение Рикёра [14, р. 124–145]. Принимая общую заинтересованность мыслителей коммунитарной ориентации от А. Макинтайра до М. Сэндела, Ч. Тэйлора и других авторов идейным наследием Аристотеля, Рикёр акцентирует необходимость внимательного прочтения сегодня его учения о природе практического мышления – фронезиса – для понимания полярности инструменталистского и этического взглядов на мир, проявляющихся в непростых вариантах выработки ценностных установок «Я» в различных жизненных ситуациях.

Этическое окрашивает, по Рикёру, вовлеченность «Я» в многообразие практик, которые должны быть вплетены в целостность жизненного проекта личности. Каждая из практик (ремесло, игра, искусство и т. д.), в которые вовлечен субъект, упорядочивается при посредстве присущих ей конститутивных правил, именуемых Рикёром вслед за Макинтайром «эталопами превосходства». На их основе он полагает складывающимися представления о благах, которые имманентны практике и дают основу для рефлексивной самооценки «Я» в качестве автора действия. Частичные действия включены в жизненные планы личности, варьирующиеся от сфер личной и профессиональной жизни до политики. Рисуя эту вполне реалистичную перспективу, Рикёр говорит о постоянном маятниковом движении практического дискурса между жизненными планами, отдаленными идеалами и определенными конкретными деяниями субъекта. В этом отношении он солидаризируется с прочтением Гадамером аристотелевского видения фронезиса. Та-

ким образом, «пересечение» целеполаганий позволяет реализоваться «нарративному единству жизни», которое Рикёр вслед за Макинтайром принимает в качестве итога, возникающего в ходе сложной герменевтической процедуры конструирования личностной самоидентичности (см.: [8, с. 277–304]). В этой перспективе этический субъект оказывается совпадающим с субъектом нарративной идентичности, реализующим свой жизненный проект в ситуации не только собственного действия, но и воздействия других людей, многочисленных рисков, что ведет к «хрупкости добра» как характеристики его деяний (М. Нусбаум). Парадоксальная открытость и одновременно закрытость праксиса, наблюдающаяся в жизненном проекте личности, порождает, по справедливому замечанию Рикёра, неопределенность в представлении «Я» о содержании «благой жизни». Определяя человека вслед за Ч. Тейлором как «самоинтерпретирующее животное», он констатирует, что «именно в непрестанном труде по интерпретации действия и самого себя происходят поиски закономерной связи между тем, что кажется нам наилучшим для нашей жизни, и предпочтительным выбором, которые вместе управляют нашими практиками» [11, с. 215]². В подобной герменевтической перспективе постоянной переинтерпретации «Я» представлений о «благой жизни» под напором практического выбора в конкретной ситуации складывается повествование о личной самотождественности. В ход построения представлений о нарративном единстве жизни неминуемо вторгаются при этом другие люди.

Этический дискурс необходимо предполагает тему Другого, присутствие которого и экзистенциальная забота о котором являются важнейшим условием самооценки личностного «Я». Другой, как показал, на взгляд Рикёра, еще Аристотель в своем истолковании феномена дружбы, выполняет посредническую роль, позволяя реализовать движение от способности личности действовать определенным образом к ее осуществлению. Дружба в противовес эгоизму открывает то обстоятельство, что счастливый человек «будет нуждается в добропорядочных друзьях» [1, с. 262]. Однако Стагирит, по Рикёру, разрабатывая этику взаимности, разделенности и совместной жизни, оказался неспособным осознать инаковость Другого. Понимание того, что становление «Я» возможно лишь в присутствии Другого, призывающего его к ответственности, было сформулировано, на взгляд Рикёра, лишь в учении Э. Левинаса. Не обращаясь к анализу религиозных оснований философии Левинаса и его критики традиции европейской тотализирующей онтологии, Рикёр стремится подчеркнуть преимущества его диалогической мысли, способствующей пониманию важности для осознания уникальности «Я» абсолютной неповторимости Другого, которая реализуема через сопереживание его страданиям, постижение его конечности и смертности. В диалоге достигается, по Рикёру, осознание обратимости ролей и незаменимости лиц, оценка Другого как само-

² «Знать, кто ты такой, – писал Ч. Тейлор, – значит ориентироваться в моральном пространстве, пространстве, в котором возникают вопросы о том, что хорошо и плохо, что стоит делать, а чего не стоит, что обладает смыслом и значением для вас и что тривиально и вторично» [23, р. 28].

го себя и самого себя как Другого. Стадия этической рефлексии сосуществования с Другим рисуется им как логически ведущая к проблематике совместного существования в границах справедливых институтов как звена, опосредующего межчеловеческое взаимодействие.

Интерпретируя институт как «структуру совместной жизни» определенного человеческого сообщества (народа, нации, региона и т. д.), Рикёр правомерно рассматривает таковой как нуждающийся во властной легитимации. При этом его не устраивает видение этого процесса М. Вебером в перспективе насильственного утверждения института со стороны сложившейся в том или ином сообществе властно-политической связи господства–подчинения. Симпатии французского автора принадлежат скорее тому пониманию процесса институализации, которое было предложено Х. Арендт, полагавшей, что санкционирование общественного порядка, не должно происходить на базе вооруженного насилия, «под дулом пистолета» [12, р. 152]. Авторитет, возникающий как продукт гражданского согласия, представлялся ей гораздо более предпочтительным основанием институализации.

Справедливость соотносится с представлением об институциональном устройстве общества, и в этой перспективе мы, безусловно, переходим в регистр ее содержательного обсуждения в морально-деонтологическом ракурсе, намеченном Кантом. В перспективе морали конституирования личностного «Я», разработанной в кантовском учении, согласно Рикёру, прочитывается смещение акцента от этического поиска благой жизни через самооценку к проблематике самоуважения. Моральная норма притязает на контроль человеческого поведения и универсальность видения такового. Кант, на его взгляд, сумел показать, каким образом всеобщие моральные основания, представленные в категорическом императиве, могут стать правовой основой взаимодействия людей прежде всего в его «Метафизике нравов». Наследие этого автора представляется Рикёру значимым ещё и потому, что он смотрел на мораль как сопряженную с актуализацией благой воли человека через универсально значимые нормы, способные смирить изначальное зло, присущее каждому как обладателю свободы вершить произвол. Само это обстоятельство позволяет Рикёру трактовать кантовское наследие как лишенное односторонности абстрактного деонтологизма и рисующее перспективу единения этики и морали. Развивая свою мысль, он говорит о том, что сам категорический императив, по сути, можно рассматривать как формализацию Золотого Правила этики заботы, призывающего не делать ближнему того, что не желательно для тебя самого. Категорический императив предполагает отнесенность содержащегося в нем требования к человечеству как универсальному целому и одновременно утверждает автономию личности. Универсальные нормативные основания кантовской морали выглядят одновременно как результат определенного консенсуса, позволяющего через общественный договор создать справедливое и основанное на праве сообщество. Такого рода аргументация позволяет Рикёру проложить путь от этики Блага и заботы о Другом к трактовке морально справедливого как результата постоянного диалога между членами человеческого сообщества, апеллируя к представлениям о коммуникации как базе социальности, предложенным

Ю. Хабермасом и К.-О. Апелем, а также генетически уходящей своими корнями в теории общественного договора концепции «справедливости как честности» Д. Ролза.

В минувшем столетии, как обоснованно полагает Рикёр, кантовское морально-нормативное истолкование природы справедливости было наиболее обстоятельно углублено в концепции Ролза. Еще Аристотель, как известно, усматривал в дискурсе справедливости два момента: ее отношение с заслуженностью получения индивидом определенных благ и соотносительность с равенством, призванным обеспечить таковыми все сообщества. Такой двойственный подход к пониманию справедливости таил в себе серьезные проблемы: заслуженность благ приходила в противоречие с эгалитарной ее составляющей. «Тем самым, – замечает Рикёр, – Аристотель поставил грандиозную проблему, к которой Ролз подступился заново: обосновать известную идею равенства, не опасаясь эгалитаризма» [11, с. 241]. В своей концепции справедливости как честности Ролз приходит к формулировке двух базовых принципов справедливости, согласно с которыми необходимо, во-первых, обеспечить всем гражданам равное соблюдение прав и свобод, а во-вторых, компенсировать возникающие в обществе моменты неравенства принятием таких установлений, которые бы восполняли ущерб от таковых менее обеспеченным согражданам, а также создавали режим равного доступа всех к общественным должностям (см.: [17, р. 5–6]. Рикёр весьма одобрительно отзывается о ролзеанской концепции справедливости, хотя и полагает нужным скорректировать таковую применительно к социально-политическим реалиям современного мира.

Этическое и моральное измерения личностной самоидентичности видятся Рикёру взаимодополнительными началами, несмотря на определенную противоположность блага и должного. Их единство он усматривает в направленности на созидание личности как носительницы универсальных добродетелей. И вновь напоминает о себе момент его солидарности с Макинтайром, который хочет исправить постпросвещенческий мир, забывший о значимости человеческой добродетели, которая была в центре внимания мыслителей античности и Средневековья. Забота о Другом, которую акцентировал как значимую для достижения Блага в перспективе бесконечности Левинас, оказывается, по Рикёру, предполагающей универсализацию ситуации, когда в поле мысли появляется множество потенциальных партнеров, вызывающих к утверждению в их взаимоотношениях справедливости. Он полагает, что «справедливость добавляется к заботливости – в той мере, в какой полем применения равенства является все человечество» [11, с. 241]. Если допустить вслед за Левинасом некое «всеобщее заложничество людей», то тогда, по мысли Рикёра, неминуемо должна появляться ролзеанская перспектива обнаружения универсальных начал «справедливости как честности». При этом, однако, отнюдь не снимается вопрос о воплощении этических и моральных устремлений формирующегося личностного «Я» в поле конкретной общественно-политической ситуации.

Политический дискурс и самосозидание личности

Реалии социально-политической жизни заставляют субъекта рефлексивно выстраивать свое «Я», высказывая свое отношение к ним и одновременно фиксируя собственную ангажированность в происходящее. В этой связи Рикёр говорит о непреодолимом трагизме существования личности, ее вовлеченности в процесс выбора в условиях никогда не синтезируемых полярностей, запечатленный еще в бессмертных творениях Софокла. Трагическая мудрость, резюмируемая в философском плане К. Ясперсом и Г. Марселем, рассматривается Рикёром как непреходящий пролог практической мудрости, предполагающей открытость событийной непредсказуемости будущего. «Под именем практической мудрости возвращается Аристотелева добродетель *phronesis* [разумность], получившая новые интерпретации у Хайдеггера и Гадамера» [10, с. 26]. Практическая мудрость ведет прежде всего к пониманию сложной конфигурации политического, в границах которого личностное «Я» обогащает повествование о себе. Рассмотрение процесса конституирования «Я» в поле политического предполагает последовательное выяснение его способности конкретно-практически реализовать в своих ситуативных суждениях и действиях моральные принципы справедливости, уважения другого лица и автономии.

Рассуждая о вовлеченности личностного «Я» в конкретную социальную ситуацию с её институциональным наполнением, Рикёр обращается к гегелевскому утверждению о примате нравственности над индивидуальной моралью, ставшем результатом его полемики с Кантом [5, с. 94–95]. Рикёр готов согласиться с тем, что размышления Гегеля о нравственности (*Sittlichkeit*) как месте форм «объективного духа» позволяют говорить более конкретно об институциональных обстоятельствах возникновения социального конфликта, важного для личностного самосозидания, и не лишены основания. Однако в целом его симпатии с очевидностью принадлежат Канту, утверждающему значимость морального измерения конституирования правовых оснований общественной жизни. «Когда дух народа извращен до такой степени, что подпитывает смертоносную *Sittlichkeit*, в конечном счете, именно в моральном сознании небольшого количества индивидов, не подверженных страху и коррупции, находит убежище дух, покинувший институты, которые стали преступными» [11, р. 301]. Приводимые им доводы звучат довольно убедительно, учитывая прежде всего трагический опыт истории минувшего столетия и современности.

Обнаруживая себя в контексте политической реальности, субъект, по Рикёру, не может уйти от определения своего отношения к пропитывающему ее базовому конфликту между властью и господством. Трактую власть вслед за Х. Арндт как итог общественного согласия, позволяющего взаимодействующим субъектам совместно жить и действовать, Рикёр противопоставляет ее господству, т. е. отношению господства–подчинения, принимаемому им в трактовке М. Вебера. «Власть существует, когда люди действуют вместе; она исчезает, когда эта связь распадается. Насилие – сама эксплуатация этой слабости инструментальным проектом на коротком промежутке времени» [20, р. 18]. Взаимосвязь понимаемой таким образом власти и господства путем на-

силы он характеризует как «политический парадокс», в котором проявляется константная коллизия формы и силы. Форма конституируется, по Рикёру, через отношение взаимного признания взаимодействующих индивидов, а также через их корреляцию с высшей инстанцией. Этот вид социальной связи радикально противоположен используемому государством легитимному насилию. Именно поэтому Рикёр полагает возможным определить политику как «совокупность организованных практик, соотнесенных с распределением политической власти, точнее называемой господством» [11, с. 302]. При этом сами практики могут, сообразно с его пониманием, располагаться как по горизонтальной, так и по вертикальной оси, т.е. запечатлевать связи между соперничающими за власть группами, равно как и отношения правителей и управляемых (см.: [16]). Конфликты могут варьироваться по степени интенсивности, проявляясь при воплощении в практико-политических реалиях принципов справедливости, уважения Другого и личностной автономии.

Прежде всего Рикёр считает возможным обратиться к рассмотрению трех уровней реализации принципа справедливости в области формирования и поддержания институтов, наполненной конфликтными ситуациями. Первый уровень такого рода конфликтов, как полагает Рикёр, сопряжен с трудностью распределения разнородных благ в границах социального целого, ибо здесь неосуществима «арифметическая концепция дистрибутивной справедливости» [18, р. 120]. В этой связи он склонен солидаризироваться с теорией сфер справедливости, предложенной американским философом М. Уолзером в полемике с Д. Ролзом. В трактовке Уолзера уравнительная справедливость предстает как разрушительная для общества и порождающая авторитаризм и тоталитаризм. В основе дистрибутивного понимания справедливости, как полагает он, лежит социальная природа общественных благ, которая обнаруживается в intersubjective коммуникации. Формулируемый им под влиянием Паскаля и Маркса открытый распределительный принцип предполагает, что монополия на какое-либо социальное благо (власть или финансовый ресурс) отнюдь не должна давать право на присвоение всех иных общественных благ в демократическом обществе с рыночной экономикой [24, р. 19]. На базе этой идеальной модели им формулируется три дистрибутивных принципа (свободного обмена, заслуженности социальных благ и удовлетворения базовых потребностей), которые должны способствовать утверждению равенства гражданских возможностей [24, р. 21–26].

Принцип автономии социальных сфер, по Уолзеру, составляет нормативный индикатор их должного развития, и декларируя таковой, он во многом следует мыслительному стандарту рассуждений Ролза, подвергнутых им критике. Рикёр обнаруживает в концепции Уолзера продуктивное понимание относительной автономии решения проблемы справедливости в различных социальных сферах, социокультурных контекстах. Его внимание привлекают и развиваемая Уолзером трактовка нарушения принципа автономии распределения социальных благ, возникающего в результате этого эффекта несправедливости, и понимание роли диалога и социальной критики, призванных корректировать практику, обеспечивая баланс дистрибутивной справедливости в границах общественного целого [11, р. 303].

Демократическое общество, на взгляд Рикёра, отнюдь не должно быть бесконфликтным, предполагает публичное обсуждение проблем справедливого распределения благ, а аристотелевский фронезис обретает в этом процессе эквивалент в ситуативном суждении.

Второй уровень радикальности конфликтов касается дискуссий по поводу целей «благого» правления. В этой перспективе, по Рикёру, идет своеобразное возвращение от морали к этике в плоскости ситуативного политического суждения о предпочтительности той или иной формы государства. Борьба мнений в данном случае затрагивает такие ценностно-целевые характеристики политических форм, как «безопасность», «процветание», «свобода», «равенство», «солидарность» и т. д., между которыми могут возникать и отношения несовместимости. Такого рода споры представляются Рикёру существенными для момента радикального исторического выбора и создания конституционных проектов.

Третий уровень конфликтов затрагивает проблему легитимации демократии при варьирующемся многообразии ее форм, о чем, на взгляд Рикёра, плодотворно рассуждал К. Лефор. Кризис легитимации форм демократии, становящийся сюжетом размышлений Рикёра при очевидном обращении к трактовке этого процесса Ю. Хабермасом, заставляет задуматься о вызревании политического устройства в той или иной культурной среде. Поскольку демократические установления рисуются ему как подлежащие рациональному переосмыслению, «публичные дебаты и вытекающее из них принятие решения образуют единственную инстанцию, имеющую право “исправить упрощение”, которую мы сегодня называем “кризисом легитимации”» [11, с. 308]. Коммуникативная взаимосвязь субъектов предстает у Рикёра средой, способной обеспечить легитимацию конкретных институциональных форм демократии в многообразии культурных контекстов.

Следуя далее по маршруту рефлексивного постижения формирования «Я» в поле практико-политического дискурса, Рикёр обращается к вопросу об уважении другого лица в конкретной конфликтной ситуации. Конечно, к такого рода ситуациям, как замечает он, со всей очевидностью применима вторая формулировка кантовского категорического императива, призывающего относиться к личности Другого как самоцели, а не как средству. Однако эта универсальная норма должна быть определенным образом состыкована с конкретными проблемами и дискурсивными способами их обсуждения. Рикёр настаивает, что универсальная формула категорического императива не является пустой и вполне приложима к некоторому множеству обобщенных максим, относящихся к конкретным ситуациям, требующим заботы о Другом, его уважения. Исходя из продуктивности подведения максим под универсальный закон человеческого поведения, Кант, на взгляд Рикёра, однако, не увидел сложности создания ситуативных правил в конфликтном контексте отношения «Я» и Другого, требующем заботы и уважения его инаковости. Такого рода тезис обосновывается Рикёром при обращении к анализу максимы хранить обязательство по отношению к Другому, которое, на его взгляд, должно базироваться на необходимости сохранять во времени верность не только своему «Я», но и Другому [11, с. 314]. Описывая

это конфликтное состояние, Рикёр характеризует верность Другому вслед за Г. Марселем как «расположенность», которая вызывает к взаимности. В формально-юридической плоскости подобная диспозиция, резюмируемая в практической максиме, учитывающей инаковость Другого, находит выражение в контрактных отношениях, договорных обязательствах.

Кант, на взгляд Рикёра, даже не мог подозревать о том круге современных конфликтных ситуаций, которые возникают сегодня при создании конкретных максим, требующих уважения Другого в его инаковости. Наиболее разительные примеры подобных конкретно формулируемых максим возникают при концептуализации тематического поля, сопряженного с биоэтикой. Так, например, создание искусственной жизни в пробирке заставляет задуматься над переходом от биоматериала к формированию человеческого индивида, создавать максимы, регулирующие отношение врача и потенциально продуцируемой новой личности в ее неповторимости и инаковости. Рикер согласен с Х. Йонасом, что технологическая активность человека в современном мире вызывает к его ответственности, что и предполагает новые формы применения практической мудрости, подразумевающей уважение и заботу по отношению к Другому.

Рассмотрение конфликтных ситуаций в области практико-политического дискурса, по Рикёру, регрессивно движется от тем справедливости и уважения инаковости Другого к стержневой проблематике автономии. Декларируя значимость автономии субъекта как основания морали, Кант, на его взгляд, не учел, что она немыслима вне гетерономии как диалогического отношения к инаковости Другого при постановке проблем справедливости и уважения. Все дело в том, что универсальная формулировка категорического императива в редакции несводимости личности как цели к средству, по Рикёру, не может быть редуцирована к некоторому набору менее общих и сформулированных в языке культуры максим, которые бы исключали противоречие. Так, например, британское прецедентное право предполагает самостоятельное конструирование судьей некоторого принципа подхода к юридической оценке тех или иных деяний на базе релевантных делу решений и имеющихся исключений. Здесь всегда может появиться случай, входящий в противоречие с наличной максимой и требующий ее пересмотра. Такой ход рассуждений вполне применим, как обоснованно замечает Рикёр, солидаризируясь с А. Донаганом (см.: [13, p. 112–142]), к сфере морали, где максимы могут корректироваться эмпирически фиксируемыми обстоятельствами, требующими их ограничения. Так, например, происходит с императивным требованием недопустимости убийства в случае реальной необходимости самозащиты. Возможен и конфликт долженствований, максим применительно к одной и той же ситуации. Все это отнюдь не девальвирует как формально пустое требование категорического императива, с которым совместимы конфликтующие максимы.

Такое единство автономии и гетерономии, как резонно полагает Рикёр, возникает вследствие неустранимого противоречия между универсальностью и историчностью конкретной морали. Именно поэтому вслед за принятием теоретических воззрений Арендт относительно значимости рефлек-

сивной способности суждения в конструировании картины социально-политической реальности Рикёр предлагает обратиться для понимания роли коммуникативной активности в соотнесении категорического императива с максимами конкретного действия к теоретическим стратегиям, предложенным К.-О. Апелем и Ю. Хабермасом. В отличие от американских теоретиков коммунитаризма, которые, на взгляд Рикёра, излишне привержены акцентировке конфликта, сторонники коммуникативной платформы резонно видят таковой на фоне движения к универсальным обобщениям через диалог³. Такой подход несет «соответствие между автономией суждения каждого и ожиданием консенсуса всех личностей, участвующих в практической дискуссии» [11, с. 332]. В ходе подобной дискуссии, как представляется Рикёру, происходит взаимодействие двух векторов поиска максим – универсализации и контекстуализации конфликтов на фоне конкретных социокультурных реалий. В процессе коммуникативного обсуждения рождающихся максим должна реализоваться, на его взгляд, сложная диалектика аргументации и убежденности каждого из участников. В процессе аргументации, сопряженной с вовлеченностью субъекта в конкретное многообразие практик и релевантных им языковых игр, соревнуются «хорошо взвешенные убеждения», которые позволяют выработать ситуативно значимые максимы. Рикёр справедливо подчеркивает, что коммуникативное взаимодействие субъектов с различными убеждениями способно составить основание рождения практических правил, обогащенных синтезом конфликтующих позиций, обладающих углубленным смыслом.

Практическая мудрость, ищущая пути примирения конфликтов, преодоления их в синтезе, на взгляд Рикёра, призвана таким образом примирить аристотелевский фронезис с гегелевской нравственностью при посредстве кантовской морали. Особая значимость морали сводится к тому, чтобы не допустить торжества зла в социальном мире. Для этого следует реализовать не предполагаемое Гегелем поглощение и опосредование конфликтов тотальностью Духа, а объединение нравственности с фронезисом в ситуативном моральном суждении. Иными словами, нравственность должна вступить на путь единения с моралью при помощи способности фронезиса на базе публичной дискуссии, дружеской беседы, разделенных убеждений.

Способность конкретно действовать сообразно с различными максимами предполагает, по Рикёру, ответственность личности, которая имеет временное выражение. Вспоминая трактовку принципа ответственности Х. Йонаса [7, с. 97–104], он утверждает ответственность не только индивидуальных субъектов, но и государственной власти за сохранение челове-

³ При этом, однако, Рикёр считает, что Х.-Г. Гадамер справедливо упрекал Хабермаса в невнимании к онтологическим основаниям человеческой диалогической коммуникации, предполагаемой его представлениями об «идеальной коммуникативной ситуации» как некоем целевом ориентире этого процесса. «Если мы не обладаем онтологией, для которой диалог конститутивен для того, кем мы являемся, то как мы можем обладать этим коммуникативным идеалом?» – вопрошает Рикёр [21, р. 250–251].

ства в наличной среде обитаемой земли. Такого рода долженствование звучит как новый вариант категорического императива и обращено в глобальное будущее, которое может превосходить надежды и планируемый эффект индивидуальных ожиданий [11, с. 346]. Одновременно ответственность личности отнесена и к прошлому, так как личностное «Я» берет на себя последствия случившегося.

В конечном итоге рефлексивная динамика становления «Я», осмысления его ситуации в поле практики, политического решения и действия, соотносительно с Рикёром, может быть описана в границах категории признания (см.: [3, с. 249–261]). В рамках такого рода подхода признание выступает как структура «Я», «размышляющего о движении, которое относит самооценку к заботливости, а заботливость к справедливости» [11, с. 347]. Личностное «Я», таким образом, выстраивается в плане не только описания, но и многослойной оценки, движения от самоцентрированности «Я», этического поиска индивидуального благого жизненного пути к Другому, заботе о нем, а уж затем к установлению моральных стереотипов, максим и универсальному требованию категорического императива.

Рассмотрев конституирование единства личностного «Я» в пространстве практического дискурса, Рикёр выявил многообразие взаимодополнительных путей динамики осуществления этого процесса. Его предшествующие размышления о нерасторжимости полюсов тождественности и самости в рефлексивном повествовании о жизни личности во времени получают завершение в осмыслении конкретики практико-дискурсивных способов, которые задают движение «Я» по траекториям этического поиска благой цели собственного существования, сосуществования с Другим в моральной перспективе и, наконец, выработки стратегии самоосуществления в сфере политики, которая немыслима вне конкретики социокультурных обстоятельств и многообразия конфликтов. Построения Рикёра, никогда не изменявшего религиозно-персоналистическим устремлениям, отмечены желанием выявить основания герменевтического подхода к формированию личностного «Я», который бы позволил объединить идеи М. Хайдеггера с этической платформой Аристотеля и моральной доктриной И. Канта, не забывая при этом о необходимости синтеза в данной сфере наиболее интересных исканий европейской континентальной и англо-американской философии, возникших во второй половине XX – начале XXI в. Широта подхода к теме и стремление Рикёра выявить многообразие ее аспектов «высвечивают» лишь основные, принципиальные ракурсы ее возможной трактовки, оставляя многие обсуждаемые вопросы открытыми и требующими дальнейших размышлений. Однако именно в этом и состоит своеобразная «провокативная» сила его мысли, позволяющей увидеть противоречивость, принципиальную диалектическую «напряженность» конституирования личностного «Я» в поле различных типов практического дискурса.

Список литературы

1. Аристотель. Никомахова Этика // Соч.: в 4-х т. М.: Мысль, 1984. Т. 4. С. 53–293.
2. Блауберг И.И. П. Рикёр и рефлексивная философия: некоторые аспекты // Поль Рикёр: человек-общество-цивилизация /под ред. И.С. Вдовиной. М.: Канон+, 2015. С. 76–94.
3. Вдовина И.С. Признание – категория духовная // Рикёр П. Путь признания. М.: Роспэн, 2010. С. 249–261.
4. Вдовина И.С. Феноменология во Франции. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2009. С. 273–287.
5. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. 400 с.
6. Губман Б.Л., Ануфриева К.В. Герменевтика П. Рикёра и аналитическая философия: проблема нарративной самоидентичности личности // Философия и культура. 2015. № 9. С. 1371–1382.
7. Йонас Г. Принцип ответственности. М.: Айрис-пресс, 2004. 480 с.
8. Макинтайр А. После добродетели. М.: Академ. проект, 2000. 382 с.
9. Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. М.: Academia, 1995. 160 с.
10. Рикёр П. Справедливое. М.: Гнозис-Логос, 2005. 301 с.
11. Рикёр П. Я-сам как другой. М.: Изд. гуманитарной литературы, 2008. 416 с.
12. Arendt H. On Violence // The Crisis of the Republic. San Diego; New York; London: Harvest Books, 1972. P. 103–199.
13. Donagan A. The Theory of Morality. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1977. 278 p.
14. MacIntyre A. Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988. 410 p.
15. On Paul Ricoeur's Narrative and Interpretation / Ed. by D. Wood. New York; London, 1991. 209 p.
16. Paul Ricoeur and the Task of Political Philosophy / Ed. by G.S. Johnson and D.R. Stiver. Lanham, New York: Lexington Books, 2013. 231 p.
17. Rawls J. Political Liberalism. New York: Columbia University Press, 1993. 401 p.
18. Ricoeur P. Critique and Convention. New York: Columbia University Press, 1998. 193 p.
19. Ricoeur P. Hermeneutics and the Human Sciences. Paris: Cambridge: Editions de la Maison des Sciences de L'Homme; Cambridge University Press, 1981. 314 p.
20. Ricoeur P. Lectures 1. Autour du politique. Paris: Editions du Seuil, 1985. 420 p.
21. Ricoeur P. Lectures on Ideology and Utopia. New York: Columbia University Press, 1986. 353 p.
22. Ricoeur P. Temps et récit. III. Le temps raconté. Paris: Editions du Seuil, 1985. 430 p.
23. Taylor Ch. Sources of the Self. The Making of Modern Identity. Cambridge: Harvard University Press, 1989. 601p.

24. Walzer M. Spheres of Justice. New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1983. 345 p.

P. RICOEUR: PRACTICAL DISCOURSE AND PERSONAL SELF-IDENTITY

B.L. Gubman, C.V. Anufrieva

Tver State University, Tver

The article examines the interpretation of the personal self-identity constitution in the practical discourse area offered by P. Ricoeur on the final stage of his doctrine formation. Continuing the analysis of the personal «Self» constitution that he started on the basis of application of the tools of logic, linguistics, semiotics, and narration theory, Ricoeur also revealed within this context the significance of the intersubjective ties related to the practical discourse area. Ethical, moral, and political dimensions of the personal «Self» were rightly interpreted by him as a complicated ensemble whose study demands the synthetic mobilization of the continental European and Anglo-American philosophical heritage potential.

Keywords: *practical discourse, person, self-identity, practical wisdom, ethics, morality, politics, justice, political discourse, continental European philosophy, Anglo-American philosophy.*

Об авторах:

ГУБМАН Борис Львович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: gubman@mail.ru

АНУФРИЕВА Карина Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: carina-oops@mail.ru

Authors information:

GUBMAN Boris Lvovich – Ph.D., Prof., Chair of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: gubman@mail.ru

ANUFRIEVA Carina Victorovna – Ph.D., Assoc/ Prof., Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: carina-oops@mail.ru